

Katarzyna Filutowska

Elementy mitologiczne i presokratejskie w filozofii absolutu F.W.J. Schellinga*

*Słowa kluczowe: absolut, estetyzm, dialektyka, objawienie, siły
stwórcze*

W niniejszym artykule chciałabym przedstawić główne założenia filozofii absolutu F.W.J. Schellinga, ze szczególnym uwzględnieniem cechującego ją pluralizmu metafizycznego. W refleksji tej zarówno w zakresie treści, jak też sposobu dowodzenia daje się zauważyć wiele elementów mitycznych oraz, jeśli wolno tak powiedzieć, przedfilozoficznych, stanowiących nawiązanie do filozofii presokratejskiej, co jest wyrazem cechującego ją estetyzmu. Daje się to szczególnie dobrze zaobserwować w koncepcji absolutu. Chciałabym dowieść tezy, iż myśl Schellinga dotycząca absolutu ma charakter poniekąd przedfilozoficzny oraz mityczny. W tym celu omówię najpierw problem absolutu we wczesnej filozofii i skonfrontuję teksty Schellinga z krytyką Hegla oraz z Platonem. Następnie zaś przejdę do późnej filozofii i zajmę się zagadnieniem podstawy (*Grund*), Mądrości oraz potencji absolutu, czyli kwestią natury w Bogu.

I. Absolut w filozofii transcendentalnej oraz w filozofii tożsamości. Schelling a Hegel i Platon

Trzeba najpierw krótko przedstawić główne założenia filozofii absolutu Schellinga. Pojęcie to jest jedną z kluczowych kategorii tej refleksji, obecną zarówno we wczesnej, jak też w późnej filozofii. Myśl Schellinga w zasadzie zawsze wychodzi od tego, co nieuwarunkowane (*das Unbedingte*). Co więcej, także charakterystyka owego bytu niewiele się w gruncie rzeczy zmienia w kolejnych fazach

* Artykuł zawiera fragmenty książki *System i opowieść. Filozofia narracyjna w myśli F.W.J. Schellinga w latach 1800–1811*, Seria „Monografie FNP”, Warszawa 2007.

tej nader zróżnicowanej filozofii, tak że kolejne wersje teorii absolutu niejako nakładają się na siebie i wzajemnie uzupełniają, czego nie można powiedzieć o następujących po sobie systemach.

Tak zatem, począwszy od okresu tzw. filozofii transcendentalnej, absolut jest przez Schellinga definiowany jako źródłowa indyferencja, niezróżnicowanie opozycyjnych terminów, bytu i wiedzy, przedmiotu i podmiotu, tego, co realne, i tego, co idealne. Wszystkie owe opozycyjne wartości tkwią w nim niejako potencjalnie, aczkolwiek aktualnie mogą zaistnieć dopiero wtedy, kiedy zostaną zobiektywizowane, uzewnętrznione na drodze oglądu wytwórczego. Stanowisko to jest do pewnego stopnia podtrzymywane przez Schellinga także w okresie tzw. filozofii tożsamości (*Identitätsphilosophie*). W pewnym sensie można by powiedzieć, iż w tym systemie figura absolutu jest w jeszcze większym stopniu kluczowa i ważka ze względu na fakt, iż świat zjawisk nie zostaje tutaj w żaden sposób wyłoniiony z najwyższego bytu ani też stworzony, lecz istnieje na zasadzie odbicia, podobnie jak platońska jaskinia. Jednakże, aczkolwiek Schelling usuwa ze swojego myślenia charakterystyczny dla filozofii transcendentalnej element procesualny, absolut pozostaje źródłową indyferencją opozycyjnych terminów, to znaczy takim bytem, który potencjalnie zawiera w sobie wszystko, całą rzeczywistość. Wątek ten zostaje nawet przez Schellinga rozwinięty i pogłębiony. Ów absolut z filozofii identyczności jawi się bowiem jako byt prawdziwie absolutny, to znaczy najwyższa rzeczywistość, która jest Jednym i Wszystkim, *hen kai pan*, a także Wszystkim i Niczym zarazem (*All und Nichts*), a w tym znaczeniu utożsamia się ze wszechświatem, z idealnym uniwersum.

Absolut albo byt najwyższy jest więc tutaj owym najgłębszym odniesieniem, w którym zostają pogodzone wszelkie możliwe sprzeczności, lecz cały problem, a jednocześnie bogactwo tej teorii polega na tym, iż Schelling wcale na tym nie poprzestaje. Można by powiedzieć, iż tutaj wszystko jest tożsame ze wszystkim, iż dialektyka zastosowana przez Schellinga pozwala na typ rozumowania, który umysłowi tak zdyscyplinowanemu jak Hegel wydawał się zupełnie nie do przyjęcia. Jest to, jak stwierdza Hegel, nadużywanie analogii i myślenia przez analogię, które niewiele ma wspólnego z prawdziwą, racjonalną dialektyką, w jakiej powinno zostać zachowane logiczne wnioskowanie, o co Schelling zdaje się w ogóle nie dbać. Dla niego bowiem w absolutcie nie istnieje wyraźne rozróżnienie tego, co szczególne, i tego, co ogólne, formy i braku formy, rzeczywistości i możliwości, Jedna i wielość, a wreszcie bytu i nicości, zróżnicowania form oraz absolutu, który dla rozsądku jest „przepastną pustką”¹. Schellingowi chodzi o to, aby opisać w sposób na poły intuicyjny najwyższą rzeczywistość, która jest dla niego wszystkim i niczym zarazem, lecz tak naprawdę nigdzie nie precyzuje swojej

¹ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki. O stosunku sztuk plastycznych do przyrody. Bruno, czyli o boskiej i naturalnej zasadzie rzeczy rozmowa*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 57.

myśli odnoszącej się do absolutu, co z filozoficznego punktu widzenia wydaje się być karygodnym niedbalstwem. Dla filozofa bowiem pojęcia tak ogólne jak wszystko-i-nic niczego nie oznaczają i mogą być traktowane zaledwie jako punkt wyjścia prawdziwego systemu wiedzy, w którym wszystkie kategorie 1. zostaną dobrze i wyczerpująco zdefiniowane; 2. zostaną uporządkowane i logiczny zarazem sposób wpisane w cały system, jaki w związku z tym – przynajmniej teoretycznie – powinien odznaczać się pewną przejrzystością.

Wszystkiego tego zaś wyraźnie brakuje w Schellingańskie filozofii identyczności. Schelling przyjmuje tutaj metodologię, którą zaczerpnął od Spinozy i która polega na formułowaniu twierdzeń-aksjomatów, jakie następnie są rozwijane, co jednocześnie traktuje się jako dowód ich prawdziwości. Z punktu widzenia Hegla jest to jednakże jedynie zbiór stwierdzeń i formuł przyjętych na drodze pewnej – jeśli wolno tak powiedzieć – dowolności i, co ważniejsze, nienoszących znamion logicznego wnioskowania. Jedno twierdzenie nie wynika zatem wcale z drugiego, co powinno zostać zachowane w poprawnie – zgodnie z założeniami przyjętymi przez Hegla – skonstruowanym systemie. Tak zatem z punktu widzenia myśliciela takiego jak Hegel filozofia identyczności, której wykład znajdujemy na przykład w I części *Filozofii sztuki*, jest po prostu filozoficznym chaosem, a więc w najlepszym wypadku zaledwie swego rodzaju tworzywem, z którego prawdziwy filozof dopiero mógłby wyprowadzić jakiś system, to znaczy przekształcić ów chaos w filozoficzny kosmos.

Podstawową kategorią zastosowaną przez Schellinga wobec absolutu jest indyferencja, nieodróżnicowanie sprzecznych elementów, na przykład tego, co idealne, i tego, co realne, podmiotu i przedmiotu, wiedzy i bytu *etc.* Już samo owo pojęcie, to znaczy sama przyjęta przez Schellinga metodologia podpada pod stawiany przez Hegla zarzut formalizmu myślowego i czysto zewnętrznego charakteru przeprowadzanych dowodów, które w związku z tym nie mogą być uznane za rzeczywiście dialektyczne, spekulatywne, zgodne z logiką, a tym samym naprawdę czegoś dowodzące.

Otóż ta idea [*scil.* absolutna tożsamość albo nieodróżnicowanie przeciwieństw w absolicie – K.F.] nie ma w sobie dialektyki jako tego, przez co te przeciwieństwa same z siebie dążą do przejścia w swą jedność, lecz ma za swoje potwierdzenie ogład intelektualny, podobnie jak również tok [wywodu] nie jest immanentnym rozwijaniem opartym na spekulatywnej idei, lecz dokonuje się na sposób właściwy zewnętrznej refleksji².

Podobnie zresztą same owe przeciwieństwa dobrane są poniekąd „na zasadzie przypadku”, co także dowodzi formalizmu owej metody i czyni ją filozoficznie nieprzekonującą oraz źle uzasadnioną. Jest to poniekąd szereg założeń przyjętych *ad hoc* i pozbawionych w związku z tym jakiegś głębszej myślowej podstawy.

² G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tom III, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 629.

Spróbuję teraz zrewidować ten zarzut. Otóż, moim zdaniem, Hegel ma rację, ale tylko do pewnego momentu i tylko z pewnego, *sensu stricto* racjonalnego, punktu widzenia. Myśl Schellinga dotycząca absolutu nie jest bowiem wcale aż tak bezpodstawna, jak wynikałoby ze stawianych zarzutów. Powiedziałabym nawet, iż w pewnym sensie jest dokładnie odwrotnie, co oznacza, iż myśl ta odznacza się rzadko spotykaną głębią. Jest to zresztą właśnie przyczyną jej porażki z punktu widzenia krytyki Hegla. Chodzi tutaj po prostu o kwestię przyjętych przez obu filozofów priorytetów. Hegel wychodzi z założenia, iż prawdziwa dialektyka musi się odbywać w obszarze logicznej konieczności, logosu-rozumu, który pozostaje tożsamy ze sobą. Stąd też nacisk pada na logiczne wnioskowanie, następstwo przyczyn i skutków *etc.* Schelling natomiast wychodzi z nieco innych założeń. Przede wszystkim system tożsamości nie jest, jak ma to miejsce w przypadku logiki absolutnego pojęcia Hegla, dedukowany z jakiegoś pojęcia. Punktem wyjścia jest tutaj bowiem sam absolut, to znaczy myśl najbardziej ogólna z możliwych, zawierająca pewien nadmiar sensu, całą dającą się pomyśleć rzeczywistość, jaka nie sprowadza się bynajmniej do pojęcia. Stąd też głębia owej refleksji, która – niejako wzorem najstarszej greckiej dialektyki – ma tendencję do tego, żeby ująć i opisać wszystko, żeby wszystko uznać za prawdę i zarazem zasadę myślenia. Jest to w gruncie rzeczy metodologia, która sięga do samych źródeł dialektyki jako takiej, a zarazem także najstarszej, eleackiej ontologii. Weźmy, na przykład, słynne zdanie Parmenidesa „byt jest, a niebytu nie ma”. Wychodzi się tutaj także od razu od bytu, który jest zasadą podjętej przez eleatów refleksji, a zarazem jej przedmiotem. Jednakże jest to właśnie stwierdzenie o nader ogólnym charakterze, które z punktu widzenia myśli racjonalnej może wydawać się słabo określone, jako że zawiera ono pewien nadmiar treści.

Schellingiańską filozofię absolutu należy rozważać właśnie w kontekście takich „przedfilozoficznych”, zależnych od mitycznego sposobu myślenia koncepcji. Schelling – być może do pewnego stopnia bezwiednie – przejmuje wzory refleksji znamienne dla mitu oraz kosmologii przedsokratejskich. W przeciwieństwie do niego Hegel zawsze odwołuje się do platońskiej i późniejszej dialektyki, do rozumu definiowanego jako tożsamy ze sobą, zaś myślenie w kategoriach mitycznych jest przez niego najostrzej potępiane. Stąd też słynny, znany z Przedmowy do *Fenomenologii ducha* zarzut nieokreśloności Schellingiańskiego ujęcia absolutu byłby może lepiej zrozumiały w kontekście nieokreśloności oraz ogólności cechującej na przykład presokratejskie pojęcie zasady.

Liczne tego dowody można znaleźć w tekstach Schellinga. Na przykład w *Filozofii sztuki* przyjmuje on, iż u podstaw oglądu absolutu jako najwyższej formy leży ogląd absolutu jako chaosu, to znaczy czegoś najdoskonalej bezforemnego. Już chociażby z tej racji absolut ów nie utożsamia się wcale bez reszty z bytem inteligibilnym, lecz wydaje się zawierać w sobie także inny, empiryczny element,

który jest przyczyną „widzenia uniwersum jako chaosu”. Jest to w istocie rzeczy estetyczny punkt widzenia, w którym zostają powtórzone pewne wątki znamienne dla greckiej mitologii, na przykład *Teogonii* Hezjoda. Jak pisze Schelling:

[...] doskonale obrazy bogów pojawiły się dopiero później, po wyparciu wszystkiego, co jest zupełnie pozbawione formy, ciemne, olbrzymie. Do tego regionu ciemności i bezforemności należy jeszcze to wszystko, co bezpośrednio przypomina o wieczności, o pierwszej przyczynie egzystencji [...]³.

W ten sposób u podstaw refleksji dotyczącej bytu znajdujemy tutaj myśl o charakterze wyraźnie nihilistycznym, jakże sprzeczną z racjonalistycznym optymizmem Platona i idealistycznej dialektyki. Jest to bardzo znamienne dla Schellingiańskiej teorii absolutu, w której koegzystują ze sobą Platoński świat idei, a więc byt pojmowany jako doskonały, odwieczny, stanowiący wyraz najwyższego, boskiego rozumu, oraz chaotyczne, nieuporządkowane tworzywo, kompletny brak jakiegokolwiek zasady, a w tym sensie także brak podstawy, otchłan nicości i niebytu. Wszystko to, przynajmniej potencjalnie, współtworzy możliwe i dające się równie dobrze pomyśleć określenia absolutu. Wszystkie owe sprzeczności tkwią w nim bowiem właśnie w pierwotnym niezróżnicowaniu, co poniekąd oznacza, iż równie dobrze może on być pomyślany jako totalny chaos, jak też jako najwyższy rozum.

Nie jest to, rzecz jasna, wyjaśnienie, jakiego mógłby oczekiwać filozof, który poszukuje względnie jednoznacznych, dobrze zdefiniowanych terminów. Nie jest to bowiem, prawdę mówiąc, w ogóle żadne wyjaśnienie. Wydaje się, iż komuś, kto je przyjmuje, jest dokładnie wszystko jedno, jaki charakter posiada byt, i to nawet do tego stopnia, iż może on równie dobrze istnieć, jak też nie istnieć. Jest to być może pewne uproszczenie, lecz tylko pozornie, ponieważ taki wniosek zawiera się, przynajmniej potencjalnie, w myśli Schellinga⁴. Sądzę, iż to właśnie taki daleko idący brak jednoznaczności był głównym przedmiotem krytyki Hegla, kiedy podjął on próbę bliższego wyjaśnienia i sprecyzowania owych niejasności, jakich system ten zawiera wiele.

Inaczej mówiąc, metodologia przyjęta przez Schellinga zwłaszcza w odniesieniu do teorii absolutu nosi wszelkie znamiona myślenia mitycznego, w którym nie obowiązuje prosta logika wyłączonego środka (albo to – albo to), lecz logika mitu (i to – i to). W tym zaś sensie można by także powiedzieć, iż Schellingiańska filozofia absolutu przechodzi tak naprawdę na pozycję poniekąd teologiczne. Jest to po prostu myśl o tym, co nieuwarunkowane, co poprzedza i warunkuje

³ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, wyd. cyt., s. 58.

⁴ W tej kwestii zobacz na przykład Joji Yorikawa, „Dlaczego nie istnieje nicość?”. *Konfrontacja filozofii Schellinga z rozumieniem „nicości” w filozofii japońskiej*, przeł. Krystyna Krzemieniowa, w: *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, tom IX, *Schelling a filozofia japońska*, Białystok 1997, s. 108.

wszelki aktualnie istniejący byt, poddany prawu wyłączonego środka. Wydaje się także, iż Schelling nawiązuje tutaj do wyobrażenia jakiejś rzeczywistości boskiej *kat'eksochen*, którą cechuje właśnie pewien nadmiar sensu znamieny dla symbolu. Jest ona, rzecz jasna, najdoskonalej niesprowadzalna do rozumu czy jakiegokolwiek pojęcia albo zasady, jakkolwiek wszystkie te elementy niewątpliwie w sobie zawiera. Słowem – chodzi o ten rodzaj mitycznej rzeczywistości, która dość jednoznacznie poprzedza wszelką naukę czy filozofię, do której człowiek rozumujący w kategoriach racjonalnych oraz rozsądkowych dawno już utracił dostęp.

To dlatego właśnie także metodologia, jaką zastosował Schelling, próbując scharakteryzować ten rodzaj bytu, wydaje się być w gruncie rzeczy nader trafna. Chodzi mi mianowicie o kategorię indyferencji, niezróżnicowania opozycyjnych terminów w absolicie. Spróbuję teraz przyrzeć się bliżej temu zagadnieniu.

Otóż absolut jest indyferencją podmiotu i przedmiotu, tego, co idealne, i tego, co realne, wiedzy i bytu, ale także wszelkich w ogóle określeń, to znaczy na przykład Jedna i wielości, formy i chaosu, bytu i nicości, rzeczywistości i możliwości *etc.* Tak więc absolut może być postrzegany po prostu jako byt, a zatem w kategoriach klasycznej ontologii. Byłby to byt najwyższy, *summum bonum*, najwyższe Dobro albo Piękno idealistycznej metafizyki. Jednakże absolut nie jest w prostym sensie tego słowa bytem, jako że jest on absolutem, to znaczy najwyższą rzeczywistością, która w zasadzie nie stanowi już przedmiotu ani ontologii, ani nawet metafizyki. Rzeczywistość ta dość jednoznacznie wykracza bowiem poza ramy tych dziedzin, a najwłaściwszym sposobem jej opisu byłby, być może, jakiś rodzaj – nazwijmy to tak – „teologii negatywnej”. Tutaj bowiem każdy sąd musi być zrelatywizowany przynajmniej do swojego przeciwieństwa, co niejako z definicji zakłada zasadę indyferencji. Na tym jednakże owa względność wcale się nie kończy, jako że sąd ów jest jednocześnie częścią i elementem całego kosmosu określeń, które także można i należy odnieść do absolutu, lecz wszystkie na podobnie relatywnej, zawsze uwzględniającej inne możliwości określenia zasadzie. Tak więc wydaje się, iż tutaj w jakimś sensie każde zdanie jest prawdziwe, a zarazem żadne z nich nie jest prawdziwe we właściwym tego słowa znaczeniu. Wprowadzenie kategorii indyferencji sprawia bowiem, iż zacieiera się także prosta relacja sądu wobec opisywanego bytu, co jest tym bardziej uzasadnione, iż byt ów ma charakter absolutny, a tym samym już z założenia nieograniczony, nieokreślony, oznaczający wszystko i nic jednocześnie.

W ten sposób Schelling daje wyraz estetyzmowi charakterystycznemu dla całej swojej postawy. O ile punktem wyjścia dla Hegla jest idea absolutna, co oznacza, iż sama podstawa wiedzy już jest przynajmniej w jakimś stopniu określona, o tyle Schelling – o czym wspominałam wyżej – wyraźnie deklaruje, iż „pierwszym krokiem ku filozofii” oraz zasadą poznania, jak też wydawania sądów jest niepojętość, czyli ogląd chaosu. Jak pisze w *Filozofii sztuki*:

Podstawowy ogląd samego chaosu leży w oglądzie absolutu. Wewnętrzna istotą absolutu, w której mieści się wszystko jako jedno i jedno jako wszystko, stanowi sam pierwotny chaos; ale właśnie również tutaj napotyamy ową tożsamość absolutnej formy z brakiem formy; bowiem ów chaos w absolicie nie jest *czystą* negacją formy, ale bezforemnością w najwyższej i absolutnej formie, jak też odwrotnie najwyższą i absolutną formą w braku formy: jest absolutną formą, bowiem w każdą formę wniesione są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma; jest bezforemnością, bowiem właśnie w tej jedności wszystkich form nie wyróżnia się żadna z nich jako szczególna⁵.

Wynika z tego, iż przynajmniej pośrednio Schelling przyjmuje prymat nieokreśloności absolutu wobec wszelkich możliwych określeń, jakie są dziełem intelektu i pojawiają się zawsze później, w efekcie selekcji i uporządkowania danych. Podstawą, a w tym sensie także poniekąd zasadą, jest bowiem bezmierność, niepojętość, ogląd wzniosłości. Jest to jednakże zawsze wzniosłość rozważana wspólnie z miarą, a więc właśnie indyferencja chaosu i formy, a obydwie te własności poniekąd także wzajemnie się warunkują. Inaczej mówiąc, nie chodzi tutaj wcale na przykład o wyodrębnienie jakiegoś stanu chaosu, który poprzedza ład. Forma i chaos są po prostu niejako dwoma określeniami tej samej rzeczy, która może być widziana bądź to jako forma, bądź też jako chaos.

Jest to zatem raczej po prostu pewien rodzaj najstarszej, najbardziej bliskiej sofistyce dialektyki, z której ostatecznie wyłoniła się filozofia. Mam tutaj na myśli zwłaszcza niektóre dialogi Platona, w jakich dawał on wyraz swojej fascynacji myślą eleatów oraz pitagoreizmem. Weźmy na przykład tekst *Parmenidesa*, a konkretnie ten jego fragment, w którym rozmówcy próbują zdefiniować naturę Jedna. Czytamy tam na przykład, iż „[...] to istniejące Jedno jest i Jednym, i mnóstwem, jest to i całość, i części, i coś ograniczonego, i coś nieograniczonej mnogości [...]”⁶. Z kolei w dalszym fragmencie rozważana jest relacja Jedna do wielości (innych rzeczy):

A skoro nie ma niczego drugiego poza innymi przedmiotami i Jednem, a one muszą być w czymś, to czy nie muszą już być w sobie nawzajem: inne przedmioty w Jednym, a Jedno w innych przedmiotach, albo nie będą istniały nigdzie? [...] A skoro Jedno tkwi w innych przedmiotach, to one muszą być chyba większe od Jednego, skoro je obejmują, a ono musi być mniejsze od innych, skoro jest obejmowane. A skoro inne przedmioty tkwią w Jednym, musi chyba Jedno na tej samej zasadzie być większe od innych, a te inne od Jednego mniejsze. Zatem Jedno jest równe i większe, i mniejsze samo od siebie i od innych⁷.

I dalej: „[...] jeżeli Jedno istnieje, to ono jest i wszystkim, i niczym i w stosunku do siebie, i w stosunku do innych rzeczy tak samo⁸. Widać tutaj niewątpliwie inspirację pitagorejskim problemem liczby, monady, diady i granicy, aczkolwiek

⁵ F.W.J. Schelling, *Filozofia sztuki*, wyd. cyt., s. 140–141.

⁶ Platon, *Parmenides*, przeł. Władysław Witwicki, PWN, Warszawa 1961, s. 59.

⁷ Tamże, s. 75.

⁸ Tamże, s. 95.

cały dialog jest zasadniczo poświęcony myśli eleackiej, czyli początkom greckiej dialektyki. Wszystkie te problemy – pitagoreizm, eleatyzm, na poły sofistyczne wywody Parmenidesa oraz filozoficzna dialektyka Platona – splatają się tutaj, dając obraz początków filozofii, to znaczy narodzin myśli logicznej i dyskursywnej, jaka stopniowo wyłania się ze swoich mitycznych i przedfilozoficznych źródeł.

Wydaje się, i jest to sąd uzasadniony zwłaszcza w świetle dokładniejszych analiz, iż problemy te są w pewnym sensie kluczem do zrozumienia konstrukcji systemu tożsamości, a poniekąd także całej późniejszej filozofii Schellinga. Inspiracja platonizmem ma w tym wypadku dwojaki charakter: zewnętrzny, bardziej formalny i powierzchowny, jakiego wyrazem będzie na przykład przyjęcie odbiciowego statusu rzeczywistości zjawiskowej, lecz jednocześnie także głębszy, wewnętrzny, dotyczący wyobrażenia o istocie absolutnego bytu. Co się tyczy tego drugiego aspektu, należy podkreślić, iż tutaj zwłaszcza większą rolę odgrywa nie tyle Platónski idealizm, ile raczej to, co wiąże się z dialektyką, pitagorejską inspiracją samego Platona oraz pluralistycznymi wątkami teorii idei. Świat empiryczny cechuje zróżnicowanie i wielość, jednakże Schelling zakłada element różnicy i wielości także w obrębie absolutu, i to już w okresie idealistycznego systemu tożsamości. Nie jest to wcale sprzeczne z platonizmem, jako że wyobrażenie Platona o istocie bytu także posiadało dwojaki, a poniekąd aporetyczny charakter. Rzeczywistość inteligibilną współtworzą idee-formy rzeczy empirycznych, zależne od znajdującej się na szczycie świata myśli idei najwyższego Dobra-Piękna. Wszystkie poszczególne formy uczestniczą w owej najwyższej idei, aczkolwiek Platon nie precyzuje, w jaki dokładnie sposób. Zakłada on wielość form, choć jednocześnie nie określa bliżej ich liczby, podobnie jak nie zadaje sobie trudu uporządkowania ich, stworzenia jakichś kategorii, w jakich można by umieścić poszczególne grupy idei *etc.* Tak więc istnieją idee wartości, takich jak sprawiedliwość czy męstwo, cech (wysokość, kolor, kształt), lecz także poszczególnych przedmiotów i wszystkich w ogóle bytów. Powstaje tutaj pewna trudność, jako że idee te często się na siebie nakładają, dany przedmiot może uczestniczyć w więcej niż jednej idei, przez co powstaje wrażenie chaosu, mnożącej się w zastraszającym tempie wielości i rodzi się także obawa, czy ta wielość nie przenosi się w jakimś stopniu także do świata inteligibilnego. Oznaczałoby to bowiem, iż do idealnego świata Platona wkraść się element bezładu, kojarzony raczej ze światem empirycznym. Idee są bytem w pełnym tego słowa znaczeniu, są wieczne i niezienne, lecz jeśli przyjmiemy, że każda rzecz, każdy byt ma swój idealny prawzór, to musimy także wprowadzić pewną nieokreśloność w świat prawzorów. Jeśli bowiem nawet przyjmie się, iż każdy byt, a w związku z tym każdy wzorzec jest jeden, a w tym sensie także – zgodnie ze starożytnymi wyobrażeniami – jest doskonały, to przecież istnieje wielka liczba bytów, tak że nie sposób ich policzyć, a ponadto nie jest wcale powiedziane, że nie jest ich na przykład nieskończenie wiele *etc.*

Wszystko to powinno się odzwierciedlać także w świecie idei, co podaje w wątpliwość jego doskonałość, jeśli za jej miarę przyjmiemy wzorzec metafizyczny, idealistyczny.

Problemy te musiały zajmować także samego Platona, czego dowodem są choćby cytowane wyżej fragmenty *Parmenidesa*. W każdym razie w świetle owych analiz można by próbować zrewidować sąd, który postrzega Platona jako rzecznika radykalnego idealizmu, jako tego, kto kategorycznie i bezwzględnie odrzuca wszelkie formy zmieszania, stawania się i empirii. Dwuznaczność ta może zresztą mieć inne wytłumaczenie. Inaczej mówiąc, nie chodziłoby tutaj o kwestię poglądów Platona we właściwym tego słowa znaczeniu. Jest on bowiem niewątpliwie idealistą i rzecznikiem najbardziej radykalnego oddzielenia tego, co zmysłowe, i tego, co inteligibilne, co bardzo słusznie podkreślał Nietzsche. Jednakże owo rozróżnienie w takiej postaci, w jakiej występuje ono w zachodniej metafizyce, jest w zasadzie dziełem Platona i pojawia się dopiero wraz z platonizmem. Oznacza to mianowicie, iż źródła inspiracji Platona i to, co myśl tę poprzedza, mogło, a w zasadzie nawet musiało być nieco innego rodzaju, zaś platonizm ukształtował się niejako w pewnej opozycji do owej wcześniejszej refleksji. W samym platonizmie dochodzą zatem do głosu i walczą ze sobą rozmaite tendencje i nurty wcześniejszej myśli greckiej, które same jako takie nie są wcale jeszcze filozofią, a wręcz mogą stać w rażącej sprzeczności z wymogami już ukształtowanej filozofii. Na przykład w dialogu *Eutydem* Platon porusza problem dialektyki oraz rozmaitych niepoprawnych, pozornych i pozornie słusznych rozumowań o dość jednoznacznie retorycznym charakterze, jakie stosowali w swojej działalności sofisci. Przez odrzucenie takich błędnych i opacznych sposobów myślenia dialektyczne rozumowanie dochodzi stopniowo do logicznej poprawności, jakiej domagał się od filozofii Hegel i jaka odbywa się już tylko w obszarze rozumu definiowanego jako tożsamy ze sobą. Lecz przecież ów racjonalny logos nie wyczerpuje bynajmniej wszystkiego tego, co w ogóle można pomyśleć, jako że przedmiotem myśli może być także właśnie na przykład to, co nieuwarunkowane, a więc jakiś byt absolutny, który w tym sensie stanowi rzeczywistość niesprowadzalną do samego tylko rozumu.

Dla Schellinga, podobnie zresztą jak dla Kanta, rzeczywistość ta była poznawalna na drodze tzw. oglądu intelektualnego, to znaczy poznania o charakterze poniekąd mistycznym, w którym oglądające Ja utożsamia się ze swoim przedmiotem i zatracą się w „czystej absolutnej wieczności”⁹. Ten oglądowy charakter poznania absolutu jest przez Schellinga podkreślany także w systemie identyczności, na przykład w cytowanej wyżej *Filozofii sztuki*. Inaczej mówiąc, chodzi tutaj o coś innego niż poznanie i o coś więcej niż poznanie, co niejako z założenia

⁹ Zobacz F.W.J. Schelling, *Ogląd intelektualny i absolut*, przeł. K. Krzemieniowa, w: Ryszard Panasiuk, *Schelling*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1987, s. 162.

wykracza poza wiedzę dostępną zmysłom, poddaną zasadzie indywidualności, słowem – poza owo gloryfikowane przez Hegla zróżnicowanie rzeczywistości, o jakim poucza rozsądek.

Wydaje się, iż Schelling pragnie zdobyć dostęp do poprzedzającego intelekt oraz logiczne myślenie absolutnego uniwersum, w którym wszystko tkwi jeszcze na zasadzie czystej potencjalności, a w związku z tym wszelkie ewentualności są możliwe. Jest to także świat pewnego niedookreślenia, w jakim opozycyjne treści i wartości – Jedno i wielość, chaos i forma, możliwość i rzeczywistość – koegzystują ze sobą na zasadzie indyferencji. Nie zostały jeszcze uzewnętrznione, zobiektywizowane, a w związku z tym nie ma ostrej granicy między nimi, nie zostały zatem także jednoznacznie zdefiniowane i nie tworzą systemu, o ile przez system rozumie się dedukcję następujących po sobie i wynikających z siebie z logiczną koniecznością pojęć. Dlatego też Schelling powtarza poniekąd wątpliwości Parmenidesa z dialogu Platona, kiedy pisze, iż wewnętrzna istota absolutu zawiera „wszystko jako jedno i jedno jako wszystko”, albo zauważa, iż „w każdą formę wniesione są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma” *etc.* Przypomnę tutaj dla porównania tekst *Parmenidesa*:

A skoro nie ma niczego drugiego poza innymi przedmiotami i Jednym, a one muszą być w czymś, to czy nie muszą już być w sobie nawzajem: inne przedmioty w Jednym, a Jedno w innych przedmiotach.

W efekcie wchodzimy tutaj bez wątpienia w kosmos dialektyki, lecz przecież nie otrzymujemy wcale jakiejś jednoznacznej definicji. Cóż to bowiem oznacza, iż „w każdą formę wniesione są wszystkie formy, we wszystkie zaś każda forma” albo że Jedno i inne przedmioty zawierają się w sobie nawzajem i że, w innym miejscu, „Jedno jest równe i większe, i mniejsze samo od siebie i od innych” *etc.*? Jest to opis, który przemawia raczej do wyobraźni i posiada w związku z tym charakter poniekąd estetyczny. W efekcie można by powiedzieć, że kategoria tożsamości nie jest żadną prawdziwie filozoficzną kategorią, jako że dopuszcza zbyt wiele możliwości i niczego nie precyzuje. Każda możliwość wydaje się równie dobra, wszystko jest tożsame ze wszystkim, z każdą inną rzeczą. Pojęcia zostają niejako wprawione w ruch, wyrzucone z pozornej bezpośredniości i oczywistości zmysłowej naoczności, lecz początkowo nie tworzą jeszcze wcale systemu, a jedynie chaos, bełład, wrażenie nadmiaru, nonsensu albo pozornego sensu oraz paradoksu. Noszą więc wszelkie cechy zagadki, z której dopiero wyłoniła się filozofia.

II. Absolut w późnej filozofii

Taki sposób myślenia jest bardzo znamieny dla schellingianizmu w ogóle. W późnej filozofii zostaje on pogłębiony i rozwinięty, stając się podstawą dialektyki

zasady mitologicznej (stworczej) i zasady objawicielskiej (racjonalnej). Jest to po prostu odmiana estetyzmu, który przenika całą tę filozofię. Schelling dąży do stworzenia „prawdziwego systemu świata”, ale ma to być tzw. żywy system, to znaczy wiedza w procesie stawania się albo kształtowania się, którą można uchwycić niejako *in statu nascendi*. Stąd też w filozofii epok świata przeważa problematyka demiurgiczna i stworcza. W systemie tym prawda, bliska wiedzy zawartej w archetypach, to znaczy mitycznej filozofii z okresu tzw. dzieciństwa ludzkości, ma być tożsama z bytem. Jest to swego rodzaju filozoficzna teogonia, dramat stworzenia, jakiego treścią są dzieje Boga, który objawia się poprzez dzieje świata.

Chciałabym teraz omówić krótko trzy zagadnienia należące do owej późnej filozofii, w których ujawnia się myślenie w takich na poły przedfilozoficznych, presokratejskich kategoriach. Będą to, kolejno, 1. problematyka podstawy (*Grund*), czyli natury w Bogu, to znaczy tego, co w Bogu nie jest z nim tożsame ze szczególnym uwzględnieniem kwestii Mądrości, czyli pierwotnej indyferencji, oraz 2. problem potencji absolutu, to znaczy swoistych *archai* procesu stworczego.

W napisanych w 1809 roku *Filozoficznych badaniach nad istotą ludzkiej wolności* Schelling zwraca uwagę na „rozdzielenie między istotą jako istniejącą i istotą jako samą tylko podstawą istnienia”¹⁰. Dzięki temu rozdzieleniu chce on uzgodnić ze sobą idealną oraz realną część systemu wiedzy, to znaczy dedukcję w porządku pojęciowym oraz filozofię przyrody, nie popadając jednocześnie w panteizm. W związku z tym włącza on do swojej refleksji pojęcie podstawy (*Grund*), zaczerpnięte z teozoficznych pism J. Böhmego. Jest to „podstawa istnienia Boga, jaką ma on w sobie”¹¹, to znaczy to, co w Bogu nie jest z nim tożsame, co jest naturą w Bogu. W późnej filozofii pojęcie to zostaje rozwinięte i do pewnego stopnia przeformułowane. Jest to zatem na przykład tworzywo procesu stworczego, źródłowy chaos, otchłań i nicość, czyli, jak zauważa X. Tilliette, swego rodzaju przedpojęcie (*Vorbegriff*) albo pojęcie uprzednie, czyli to, co poprzedza objawienie się Boga i wszelki aktualnie istniejący byt¹². Jest to także to, co przedpamiętne, albo „przeszłość Boga, [kiedy] nie jest on (jeszcze) Bogiem”¹³, to znaczy „panem bytu” (*Herr des Seyns*), który manifestuje się w dziele kreacji.

Przejdę teraz do charakterystyki Mądrości, pierwotnej indyferencji. Jest ona, podobnie jak natura w Bogu, odwieczna. Pojawia się ona na początku dzieła stworzenia jako swoisty idealny, inteligibilny wzorzec, zgodnie z którym przebiega

¹⁰ F.W.J. Schelling, *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*, przeł. Bogdan Baran, Inter Esse, Kraków 1990, s. 58.

¹¹ Tamże, s. 58.

¹² Xavier Tilliette, *Du dieu qui vient avant l'idée*, w: tenże, *L'Absolu et la philosophie de Schelling. Essais sur Schelling*, Presses Universitaires de France, Paris 1987, s. 229 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

¹³ Tamże.

proces kreacji. Jest to owa wiedza zawarta w archetypach, którą posiada Bóg przed stworzeniem świata. Jest to także pierwowzór oglądu intelektualnego, o którym wspomina Kant w *Krytyce czystego rozumu*, czyli tzw. *intellectus archetypus*, a więc tego rodzaju wiedza, jaka daje się pomyśleć tylko w odniesieniu do umysłu Boga. Ogląd ten poprzedza kosmiczną katastrofę, odpadnięcie rzeczy skończonych od pierwotnego jedna, co oznacza, iż chodzi tutaj w dalszym ciągu o rzeczywistość absolutną, a nie empiryczną. Na tym etapie nie dokonuje się jeszcze obiektywizacja, wyjście na zewnątrz i ukonstytuowanie jakiegoś naprawdę istniejącego bytu. Wszystko rozgrywa się bowiem wciąż we wnętrzu, jako „powiew igrający w początkowym życiu Boga”¹⁴, czyli swobodna gra, którą toczy on ze sobą, nie troszcząc się wcale o mający wkrótce powstać świat.

Jest to etap porównywalny do rzeczywistości snu albo wyobrażenia, w którym „[...] wszystko, co w pewnym momencie powinno stać się bytem, było zatopione w wewnętrznym oglądzie kontemplującej istoty [...]”¹⁵. Jednocześnie jednak ogląd ten nie jest inteligibilny w czysto idealistycznym tego słowa sensie. Jest to bowiem raczej ogląd twórczy, pełen niepokoju, w którym „nie ma nic trwałego i stałego”, lecz wszystko poddane zostało nieustannemu kształtowaniu. Jest to zatem owa *natura naturans*, przyroda niewidzialna i tworząca, a więc pierwotna, nieświadoma aktywność, która doprowadza w końcu do wyłonienia się obiektywnego bytu.

Powyższa charakterystyka Mądrości, która, zgodnie z biblijną Księgą Przysłów jest „początkiem mocy” Boga i siłą, która towarzyszy mu w dziele kreacji, uzasadnia opinię Holza, iż ową pierwotną indyferencję należy zaliczyć do naturalnych i w związku z tym także „hyletycznych” prazasad procesu twórczego. W opisie, jaki daje Schelling, można bowiem zaobserwować pewną dwuznaczność, jaka nie pozwala mówić tutaj o czysto inteligibilnym charakterze tego pojęcia. Z jednej strony jest to wprawdzie „odwieczna wiedza, zawarta w archetypach”, jaką mógłby posiadać tylko umysł boski, to znaczy odpowiednik oglądu intelektualnego. Jednakże w boskiej Mądrości Schelling odnajduje także cechy przypisywane zazwyczaj empirii, a więc stawanie się, nieustanne kształtowanie oraz mrok i chaos, właściwe początkom wszystkich istnień przyrodniczych i cielesnych. W *Timajosie* Platon w podobny sposób charakteryzuje chorę, trzeci rodzaj – jest to ów źródłowy chaos, niepokój i brak równowagi, jaki panuje, dopóki Demiurg nie przekształci go w kosmos, poddając elementy porządkowi i harmonii.

Wszystko to tylko potwierdza tezę, iż absolut Schellinga nie jest bytem inteligibilnym we właściwym sensie tego słowa. Jest w nim obecny pierwiastek realny, przedmiotowy, to znaczy owa zasada, która obiektywizuje się jako natura. Ponad-

¹⁴ F.W.J. Schelling, *Die Weltalter. Erstes Buch. Die Vergangenheit. Druck I. 1811*, w: F.W.J. Schelling, *Ausgewählte Schriften*, Band 4, *Schriften 1807–1834*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1985, s. 242 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

¹⁵ Tamże, s. 243.

to jest w nim także zawarty element pluralizmu, wielości, na przykład właśnie wielości form, które także ustanawiają jeden z możliwych oglądów bytu. W ten sposób wieczność Schellinga nie robi wcale wrażenia owej „czystej absolutnej wieczności”, w której roztopia się poznający podmiot. Można by powiedzieć, iż – podobnie jak w przypadku rzeczywistości idealnej Platona – do wieczności Schellinga wkrada się coś zgoła bardzo niedoskonałego, takiego jak chaos, materia, niedająca się policzyć ani rozumowo uporządkować wielość, niedookreśloność, potencjalność etc. Jest to jednakże nieład twórczy, jaki już w filozofii epok świata stanie się tworzywem procesu kreacji (*Schöpfung*).

Nowy system Schellinga przekracza znamieny dla filozofii tożsamości idealizm, jakiego wyrazem był podział całej rzeczywistości na to, co noumenalne, i to, co fenomenalne. Te dwa typy rzeczywistości zostają tutaj bowiem niejako ze sobą uzgodnione. Schelling dokonuje długo poszukiwanego przez siebie zapośredniczenia absolutu i świata zjawisk przez wprowadzenie w obręb zasad całego systemu tzw. potencji, źródłowych mocy twórczych. Dąży on do tego, aby ująć absolut w jego totalności, co dokonuje się przez wprowadzenie trzech określeń, utożsamianych z trzema potencjami. Są to tzw. dynamiczne określenia absolutu, dzięki którym zostaje ukazany proces postępujący od wiecznego początku (to, co pierwsze) do wiecznego końca (to, co trzecie). Ten wieczny proces jednakże, w jakim ujęta zostaje relacja absolutu do samego siebie oraz relacje w obrębie absolutu, rzeczywiście ma miejsce. Jest to ruch, lecz zarazem wytwarzanie, którego nie należy jednak pojmować w kategoriach jakiegoś następstwa czasowego ani też pierwszeństwa istoty. Zdaniem Holza najlepszą możliwość wyrażenia istoty tego procesu daje metafora „cykliczności”¹⁶. Jest to bowiem ruch po kole, nie ma w nim żadnej sprzeczności, zaś to, co pierwsze, to, co drugie i to, co trzecie występują razem i współtworzą całość, wzajemnie się ustanawiają.

Są to, inaczej mówiąc, trzy praprinzipia (*Urprinzipien*), trzy źródłowe moce albo momenty, które „tylko razem tworzą pełne pojęcie boskości”. Jak pisze Holz, „Z każdym z owych podstawowych określeń są istotnie i koniecznie współzałożone obydwa pozostałe [...]”¹⁷. Są one konieczne, to znaczy mają zdolność ustanowienia obiektywnego, przedmiotowego bytu tylko jako całość. Dla siebie, to znaczy w izolacji, nie ustanawiają one bowiem żadnej konieczności ani żadnego podporządkowania. Potencje jako określenia absolutu wzajemnie się wyłączają. Na przykład byt i to, co aktualnie istniejące, to znaczy Bóg i świat empiryczny, są wzajemnie dla siebie nicością. Z punktu widzenia empirii nicością jest rzeczywistość absolutna, z punktu widzenia absolutu zaś to świat zjawisk nie istnieje. Jednakże, z drugiej strony, wszystkie owe określenia są „absolutnym działaniem”, a więc ruchem albo aktywnością, jaką Schelling nazywa życiem absolutu czy też

¹⁶ Harald Holz, *Spekulation und Faktizität. Zum Freiheitsbegriff des mittleren und späten Schelling*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1970, s. 92 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.].

¹⁷ Tamże, s. 100.

absolutnym życiem. Tak zatem wszystkim trzem potencjom przysługuje przynajmniej względna niezależność oraz zdolność do samodzielnego istnienia.

Potencje wzajemnie się wyłączają, ale także w jakiś sposób różnicują. Jak pisze H. Holz, „[...] wewnątrz konstytutywnego oddziaływania wszystkich trzech potencji każdorazowo jedna z nich stanowi jeden moment w całości [...]”¹⁸. Jednocześnie jednak każdorazowo jedna potencja zyskuje względny prymat w całym kompleksie, zaś pozostałe zajmują wobec niej drugie i trzecie miejsce. Pierwszym momentem procesu jest tzw. ruch rotacyjny, jaki do pewnego stopnia można by zapewne utożsamić z odwieczną cyklicznością trzech momentów-potencji. Wszystkie one jako całość konstytuują koło bytu, zgodnie z prawami wiecznej natury, do której przynależą. W dalszej kolejności efektem ich działalności jest kosmos niewidzialny i widzialny. Są one zatem prawdziwymi *archai*¹⁹ filozofii Schellinga, prawami procesu stwórczego, jakie znajdują się u jego źródeł oraz określają cały jego przebieg. Są to najbardziej źródłowe „prawa” niewidzialnej, tworzącej przyrody, jakim można przyznać pewną inteligibilność, to znaczy, jak chce Holz, istnienie na sposób absolutu oraz na równi z absolutem.

Inaczej mówiąc, potencje są swoistym principium hyletycznym, zasadą materialną, czyli po prostu przyrodą niewidzialną i tworzącą, *natura naturans*, naturą w Bogu. W ten sam sposób jednakże została zdefiniowana także podstawa (*Grund*) oraz Mądrość, pierwotna indyferencja, jakkolwiek potencje określone są raczej jako siły, to znaczy jako czynne i działające, podstawa zaś raczej jako bierna. W efekcie okazuje się jednak, iż wszystkie te określenia można do pewnego stopnia stosować wymiennie, iż w jakimś sensie oznaczają one to samo i odnoszą się do tego, co w absolicie realne. Ten brak jednoznacznych definicji i precyzyjnych rozróżnień potwierdza tezę o „presokratejskim” i na poły mitycznym charakterze Schellingiańskiej filozofii absolutu. Staje się to jeszcze lepiej widoczne, jeśli weźmie się pod uwagę, iż same owe terminy (*scil.* podstawa, Mądrość, potencje) nie są pojęciami dyskursywnymi we właściwym tego słowa sensie, lecz, podobnie jak presokratejskie *archai*, tworzą na poły „obrazowy” typ opisu rzeczywistości, bliski pod pewnymi względami starożytnym kosmogoniom oraz teogoniom. Jak zauważa na przykład Habermas, „[...] dla Schellinga te określenia nie wychodzą przecież poza pierwszy obszar znaczeń [...]”²⁰, nie mają charakteru metaforycznego, lecz same stanowią „drogę” wyjaśniania rozmaitych

¹⁸ Tamże, s. 106.

¹⁹ Pogląd ten podziela na przykład X. Tilliette: „[...] są one *pierwszymi* [...] różnicami i opozycjami bytu, αρχαί [...]”; Xavier Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, t. II, *La dernière philosophie (1821–1854)*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1970, s. 293 [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.]. Nazywa on także potencje „elementami inteligibilnymi i czysto noetycznymi bytu”, wyraźnie podkreślając, iż nie są to „predykaty”, czyli określenia, ale „rzeczy”, które w jakimś sensie same są bytem; tamże, s. 293.

²⁰ Jürgen Habermas, *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*, tekst w maszynopisie, s. 254–255. [cytaty z tego dzieła w moim tłumaczeniu – K.F.]

procesów życiowych. Oznacza to jednak także, iż nie stają się one nigdy filozofią we właściwym tego słowa znaczeniu, a z tego punktu widzenia racjonalistyczna krytyka typu heglowskiego wydaje się jednak dobrze uzasadniona.

Wnioski

Pora na podsumowanie powyższych wywodów. W refleksji Schellinga, zarówno w zakresie treści, jak też przyjętej metodologii, można zaobserwować sposób rozumowania charakterystyczny dla myśli mitycznej albo przedfilozoficznej. Jest to element bardziej rozległego procesu, który znajduje wyraz w estetyzmie Schellinga, a także w koncepcji filozofii opowiadającej (narracyjnej). Co prawda, filozof ostatecznie zwróci się przeciwko własnej estetycznej postawie, lecz dialektyka późnej filozofii wyrasta z owych wczesnych koncepcji i może być właściwie zrozumiana tylko w związku z nimi i wobec nich. Dlatego też ważne jest podkreślenie roli tych „mitologicznych” elementów, konstytutywnych dla systemu Schellinga. Dopiero w ich świetle ujawnia się bowiem prawdziwy sens dialektyki zasady mitologicznej (stwórczej) oraz zasady objawicielskiej, a także staje się jasne stwierdzenie Schellinga, iż objawienie może się dokonać tylko względem poprzedzającej je mitologii jako wybawienie od ślepych mocy procesu przyrodniczego²¹.

²¹ W tej kwestii zobacz na przykład F.W.J. Schelling, *Filozofia objawienia. Ujęcie pierwotne. Odnalezione i opracowane przez Waltera E. Ehrhardta*, t. I, przeł. Krystyna Krzemieniowa, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2002, s. 14–15 nn.

Mythical and Pre-Socratic Elements in F.W.J. Schelling's Philosophy

Key Words: the absolute, aestheticism, dialectic, revelation, original creative forces.

The paper is focused on the absolute in Schelling's philosophy. The author confronts Schelling's thought with Plato's dialectic and Hegel's critique, and defends the thesis that both early and late Schelling's ideas contained many mythological and figurative elements, whose importance is best highlighted against Pre-Socratic philosophy. This seems to be true with respect to both Schelling's claims and style. His notion of indifference or original identity of opposite terms in the absolute are a variation on the themes suggested by Pre-Socratics and they play a major role in Schelling's early philosophy. The notion of the basis or a foundation (*Grund*), the concept of God's Wisdom and the problem of the original creative forces identified with God are also a transformation of Pre-Socratic themes in his late philosophy. This connection to mythical and early Greek elements helps to emphasize the 'aesthetic' aspect of Schelling and explains his understanding of the dialectic of the principle of mythology and the sense the principle of revelation in Schelling's late philosophy.